

Juan Casiano: concedor de Agustín

Nunca se ha discutido que el gran obispo y teólogo Agustín (+430) influenció al gran escritor monástico Juan Casiano (+435). Esta influencia, sin embargo, es entendida generalmente en términos negativos y está casi limitada a la decimotercera conferencia, escrita hacia fines del 420, en la cual Casiano rechazaba la visión absolutista de la gracia de Agustín —aunque sin mencionar el nombre de su adversario teológico— y proponía una mayor libertad a la iniciativa humana. La diferencia entre las posiciones de ambos puede verse nítidamente concentrada en dos pasajes típicos de sus escritos. En *De gratia Christi et de peccato originali*, Agustín, refiriéndose a una afirmación hecha por Pelagio, dice:

Es claro que (él) declara que la gracia es dada de acuerdo a los méritos, cualquiera sea (esa gracia) y de cualquier clase que sea, cosa que, no obstante, él no explica claramente. Pues, cuando dice que aquellos que hacen buen uso de su libre voluntad deben ser recompensados, y que por tanto merecen la gracia del Señor, afirma que se les debe una paga. ¿Dónde quedan, pues, entonces esas palabras del Apóstol: *Habiendo sido libremente justificados por su gracia (Rm 3,24)?* ¿Y también: *Por gracia habéis sido salvados (Ef 2,8)?* A no ser que piensen que es en vano que añade "por la fe" (*Ef 2,8*). Y otra vez, a no ser que crean que la misma fe debiera serles conferida separada de la gracia de Dios, dice: *Y esto no proviene de vosotros, sino que es un don de Dios (Ef 2,8) (1.31.34)*¹.

* De "Cistercian Studies Quarterly", vol. 28-1, 1993, pp. 5-15 y publicado con su autorización. Trad. María Miles, osb (Abadía Santa Escolástica).

** En el original inglés, todas las traducciones son del autor. En esta versión castellana hemos utilizado, siempre que hemos podido, la traducción española de la BAC de las *Obras de San Agustín* y la traducción de León Ma. y Próspero Ma. Sansegundo de las Conferencias de Casiano.

1. CSEL 42,151-152.

En la Conferencia 13, Casiano escribe:

Cuando (Dios) ve nacer en nosotros un buen deseo, al instante lo ilumina, alienta y aviva orientándolo hacia la salvación, acrecentando aquello que Él mismo plantó y vio surgir de nuestros propios esfuerzos (13,8.4)².

De hecho Casiano rechaza no sólo la visión de Agustín sobre la gracia, sino también la de Pelagio, como se ve claro en la Conferencia 13, donde considera a ambas como extremas:

Estas cosas están mezcladas y fundidas tan indistinguiblemente que es un gran interrogante para muchas personas saber cuál depende de cuál; es decir si Dios tiene misericordia de nosotros porque mostramos un principio de buen deseo, o si adquirimos un principio de buen deseo porque Dios es misericordioso. Pues muchos que se atienen a algunas de estas dos alternativas y la afirman con más libertad de lo que es justo (*iusto amplius adserentes*) cayeron en diferentes y contradictorios errores (13,11.1)³.

En la Conferencia 13, Casiano se dirige nuevamente a Pelagio y a su doctrina sobre la gracia merecida, refiriéndose a ella como profana (*profanam*), a pesar de que no menciona el nombre de Pelagio⁴. (El lector probablemente note, en estas citas relativamente breves, que Casiano está intentando recorrer un camino entre dos teologías de la gracia, las cuales quizás no admitan una vía intermedia. Si alcanza realmente este fin, no se cuestiona aquí.

En la misma Conferencia, Casiano parece aludir dos veces a otros aspectos de la teología de Agustín con los que disiente. Ambas alusiones se encuentran en la Conferencia 13,7⁵ donde primero parece tomar una optimista y casi universalista visión de la salvación en contraste con la visión de Agustín de que pocas personas, aunque de toda clase, serían salvadas⁶, y

2. CSEL 13,371.

3. CSEL 13,375-376.

4. CASIANO, *Conferencia* 13,16,1; CSEL 13,391.

5. CSEL 13,368-370.

6. Cf. por ej. AGUSTÍN, *Enchiridion* 27,103; PL 40,280-281; *De correptione et gratia* 14,44, PL 44,943.

donde también, más específicamente, da la fuerte impresión de negar la posibilidad de condenación de los niños no bautizados, que Agustín aceptaba, sin embargo, de mala gana⁷.

Al final de la 13 Conferencia, concluyendo su discusión sobre la gracia, Casiano sugiere que el problema debería ser abordado desde el punto de vista de la fe más que desde el razonamiento humano, "pues no adquirimos la fe desde la inteligencia sino la inteligencia desde la fe, como está escrito: *Si no creéis, no entenderéis (Is 7,9)*⁸. La prioridad de la fe (o su autoridad) sobre la razón en la adquisición del entendimiento de las cosas divinas, es una noción absolutamente característica de Agustín⁹. Sería una "deliciosa" ironía si las palabras finales de Casiano en la misma Conferencia en la que disputa con Agustín sobre la gracia, fueran realmente inspiradas por el Obispo de Hipona. De todos modos, esta idea de la relación entre fe y razón aparece expresada de forma diferente en muchos Padres y puede remontarse al menos hasta la época de Ireneo¹⁰. De ahí que no podamos legítimamente discutir la influencia exclusiva de Agustín aquí.

Menos conocido que el desacuerdo de Casiano con Agustín —en la 13 Conferencia sobre el tema de la gracia— es otra posición contraria tomada ahora de la Conferencia 17 sobre la permisibilidad de mentir. La cuestión, por supuesto, es saber si este es un desacuerdo intencional con Agustín¹¹. El Obispo de Hipona escribió dos tratados: *De mendatio*¹² y *Contra*

7. Cf. por ej. AGUSTÍN, *De peccatorum meritis et remissione* 1,16.21; PL 44,120-121.

8. CASIANO, *Conferencia* 13,18,5; CSEL 13,396.

9. Cf. por ej. *De ordine* 2,8,25-9,27; PL 32,1006-1008; *De moribus Catholicae ecclesiae* 1,2,3; PL 32,1311-1312; *De vera religione* 24,45-30,56; PL 34,141-147; *De utilitate credendi* 10,23; CSEL 25,1,28-29; *Serm.* 43,3,4; PL 38,255; *Tract in Ioannis evangelium* 29,7,6; PL 35,1630.

10. IRENEO, *Adversus haereses* 2,25-28, Sch. 294, 250-292.

11. Z. GOLINSKI, *Doctrina Cassiani de mendacio officioso*, en "Collectanea Theologica", 17 Lwów, 1936, pp. 491-503, trata el tema y piensa que Casiano está respondiendo a Agustín.

12. CSEL 41,413-466.

*mendacium*¹³, el primero en el 395 y el segundo en el 420, en los cuales —por primera vez en la tradición cristiana— todas las formas de engaño, excepto la chanza, eran categóricamente rechazadas como inmorales y reprecensibles. La Conferencia 17, por otro lado, presenta la mentira como justificable en ciertas circunstancias. La posición de Casiano se resume en la Conferencia 17:

Por necesidad uno puede de modo perdonable consentir el mal de una mentira (*mendacii detrimentum*) cuando... el daño provocado por decir la verdad y el beneficio (espiritual) recibido por nosotros gracias a está, no puedan compensar el mal que se causaría (17,20,2)¹⁴.

Esto demuestra una familiaridad de Casiano con los escritos de Agustín en este tema en que se refiere a la mentira como un mal (*detrimentum*), y en el que despliega una actitud ambivalente hacia ella a lo largo de gran parte de la Conferencia 17. Como si fuera un eléboro dice: “es como una hierba cuyos efectos pueden ser beneficiosos o mortales, según su aplicación, y por eso debe ser usada con la mayor discreción”. Incluso entonces, su uso está teñido por una cierta culpabilidad, como leemos en la Conferencia 17:

Cuando un grave peligro está unido a decir la verdad, entonces el recurso a la mentira debe ser utilizado, pero de tal modo que estemos corroidos por la saludable culpa de una humilde conciencia (*ut reatu humilis conscientiae salubriter mordeamur*). Cuando ninguna circunstancia de gran urgencia apremie, debe ser tomada toda precaución para evitar la mentira, como si fuera algo mortal. Es como una hierba venenosa, que resulta bastante saludable si es tomada cuando una inevitable y mortal enfermedad es inminente: Si se la toma cuando el cuerpo goza de completa e inderestructible salud, su poder destructor se apodera inmediatamente de la fuerza vital (17,17,13)¹⁵.

Aunque Casiano forme parte de una sólida y primitiva tradición cristiana que acepta la mentira como justificable bajo

13. CSEL 41,469-528.

14. CSEL 13,481.

15. CSEL 13,476.

ciertos condicionamientos¹⁶, parece ser el primero en expresar una inquietud moral al respecto¹⁷. Parece muy probable que esta inquietud sea el resultado de haber conocido de algún modo los dos tratados de Agustín sobre la mentira. Una vez conocidos los rigurosos e inflexibles argumentos de este en contra de esta práctica, Casiano no pudo simplemente reiterar las venerables racionalizaciones de sus predecesores en favor de una ocasional mentira. Aunque quizás, tales racionalizaciones fueran fruto de una especie de incoada disconformidad ética, ningún escritor cristiano hasta Casiano, había sido explícito al respecto. Encontrándose entre la prohibición absoluta de mentir que Agustín había establecido, y la posición más indulgente —que era el legado de la tradición cristiana, y especialmente del monacato del desierto¹⁸—, Casiano optó (como sintió que debía hacerlo en la Conferencia 13, cuando trató de tomar una posición intermedia entre Agustín y Pelagio) por una *via media*. Este "camino intermedio" significaba dos cosas: la aceptación de la mentira como una necesidad ocasional y la unión a esta práctica, de un cierto grado de culpabilidad.

Además de estos dos importantes usos negativos de la obra de Agustín (el segundo de los cuales, sin embargo, muestra también una influencia positiva), Casiano cita a Agustín con beneplácito en su obra menos conocida, *De incarnatione Domini contra Nestorium*.

En el libro 7¹⁹, al concluir su ataque contra la cristología de Nestorio, entre un importante número de maestros cristianos, Casiano menciona a Agustín por su nombre: Agustín, obispo de la ciudad real de Hipona (*Augustinus Hipponae Regiensis oppidi sacerdos*) y cita el final de uno de sus sermones sobre el

16. Cf. BONIFACE RAMSEY, *Two traditions on lying and deception in the Ancient Church*, en "The Thomist" 49, 1985, pp. 504-533.

17. Es seguido en esto por Doroteo de Gaza y Juan Clímaco. Cf. RAMSEY, pp. 523-524 (n.16).

18. Cf. RAMSEY, pp. 524-527 (n.16).

19. CASIANO, *De incarnatione Domini contra Nestorium* (en adelante *Incar*) 7,27; CSEL 17,385-386.

Evangelio de San Juan²⁰ y de su carta a Volusiano²¹. Es cierto que Agustín no recibe ninguna de las pomposas alabanzas que Casiano hace de otras fuentes. *Hipponae Regiensis oppidi sacerdos* no puede compararse, por ejemplo, con *vir virtutum omnium et ornamentorum et sicut vita, ita etiam eloquentia insignis*. (Hilario)²², o *eximius dei sacerdos, qui a manu domini non recedens in dei semper digito quasi gemma rutilavit* (Ambrosio)²³, o *catholicorum magister, cuius scripta per universon mundum quasi divinae lampades rutilant* (Jerónimo)²⁴, por mencionar solo tres. Pero por muy envidiables que sean estos elogios, Casiano hace un uso enteramente positivo de Agustín en este pasaje.

Si Casiano estaba familiarizado con la posición de Agustín sobre la gracia y la mentira, y si lo podía citar eficazmente contra Nestorio, no hay razón para afirmar que lo usó sólo para esto. Este ensayo concluirá con una exposición de seis citas de los dos escritos monásticos de Casiano, las *Instituciones* y las *Conferencias*, donde el autor pareciera tomar ideas de Agustín. La argumentación excluirá ideas que aparezcan tanto en Agustín como en Casiano, pero que son comunes o bastante comunes en la tradición patristica. Por ejemplo, la interpretación que hace Casiano de las peticiones de la Oración del Señor en la Conferencia 9 está basada en varias fuentes que Agustín también usa y que no implican una dependencia de un escritor²⁵ sobre otro, así como hemos notado más arriba que Casiano comparte no solo con Agustín sino también con muchos otros la noción de cierta preeminencia de la fe sobre la razón.

20. AGUSTÍN, *Tract. in Ioannis evangelium* 2,15.

21. AGUSTÍN, *Ep.* 137,4.

22. CASIANO, *Incar* 7,24,2; CSEL 17,382: "Un hombre de toda virtud y distinción, cuya elocuencia es tan destacada como su vida".

23. CASIANO, *Incar* 7,25,1; CSEL 17,383: "Un eminente Obispo de Dios, que nunca se apartó de la mano del Señor y siempre brilló como una joya en el dedo de Dios.

24. CASIANO, *Incar* 7,26,1; CSEL 17,384: "Maestro de los católicos, cuyos escritos brillan a través de todo el mundo como lámparas divinas".

25. CASIANO, *Conf.* 9,18,2-9.23; CSEL 13,266-272.

1— Quizás el ejemplo más sorprendente de la posible influencia, aparte de los ya mencionados, se encuentra en *Inst.* 7,3,1, donde Casiano señala que los niños son turbados por muchas de las mismas pasiones que turban a los adultos. Señala en particular la ira y describe cómo los niños son turbados por los insultos e incluso por las bromas, y concluye: "Hay veces aunque falte la fuerza, no falta el deseo de tomar venganza, cuando el enojo lo provoca"²⁶. En las *Confesiones* 1, San Agustín habla de su propia ira cuando niño y declara que intentaba pegar a sus padres, y hace esta observación: "Es la debilidad de los miembros de los niños la que es inocente, no sus almas" (1,7,11)²⁷. Este paralelo, notable en sí mismo, es aún más cercano por ser contrario a otra visión de los niños del cristianismo primitivo que los veía inmunes de pasión o naturalmente virtuosos. Esta visión, claro está, era abrumadoramente popular²⁸. Era también común en el pensamiento pagano que los niños no eran turbados por movimientos inmorales²⁹. Agustín y Casiano parecen estar solos, no solamente con respecto al paralelo en cuestión, sino también en su más pesimista apreciación de la condición moral de los infantes y niños.

2— Un segundo pasaje de las *Confesiones* que Casiano podría haber tenido en la mente se encuentra en la Conferencia 12³⁰. Aquí da la famosa opinión de Agustín de que las mismas líneas de la Escritura pueden ser interpretadas de modo dife-

26. CSEL 17,130.

27. CCL 27,6.

28. Cf. DSp 4,1, col.698-703; Hans Herter, *Das unschuldige Kind*, en "Jahrbuch für Antike und Christentum" 4,1961, pp. 158-162; Pierre Riché, *Education et culture dans l'occident barbare*, Paris, Seuil, 1962, pp. 48-49. A las fuentes enumeradas allí pueden agregarse *The first greek life of Pachomius* 49; *The life of Pachomius*, ed. FRANÇOIS HALKIM que reproduce el texto griego (trad. Apostolos N. Athanassakis [Missoula, MT: Scholars, 1975]) 72 y JUAN CLÍMACO, *La escala del Paraíso* 1, PG 88,637. Ni el DSp ni Riché parecen notar que el pesimismo de Agustín con respecto a los niños —atestiguado en numerosos pasajes hacia los cuales dirigen la atención del lector— es compartido por Casiano.

29. Cf. HERTER, pp. 146-158.

30. CCL 27,228 ff.

rente por distintas personas, siempre y cuando todas las interpretaciones se ajusten a la verdad.

¿Qué daño me hace, escribe refiriéndose a las primeras líneas del Génesis, que si distintas cosas, que no son menos verdaderas, puedan ser entendidas en estas palabras? ¿Qué daño puede haber si yo percibo algo distinto de lo que otro percibe que la persona que los escribió intentó percibir? (12,18,27)³¹.

Esta posición no era extraña a otros teólogos primitivos. Cualquier Padre que haya sugerido varias posibilidades distintas de sentido para un mismo pasaje escriturístico —algunos de ellos difiriendo con otros— la hubiera aceptado implícitamente. Sin embargo, Agustín parece ser el primero en tomar esta posición explícitamente. Es seguida por Casiano en la Conferencia 8:

A veces, cuando (en la Escritura) son propuestas dos opiniones sobre el mismo asunto, ambas pueden ser juzgadas razonables y pueden ser aceptadas ya sea absoluta o cualificadamente sin detrimento de la fe, de modo que ninguna de las partes sea completamente creída ni totalmente rechazada, y de modo que la segunda opinión no derogue necesariamente la primera cuando ninguna de las dos se opone a la verdad (8,4,2)³².

Junto a esta declaración, Casiano proporciona dos o tres ejemplos de diferentes y legítimas interpretaciones de los mismos versículos de la Escritura. Es inverosímil que Casiano haya encontrado este principio exegético en otra parte que en Agustín.

No obstante Casiano no sigue a Agustín —al menos no lo sigue expresamente— en el deseo de este último de buscar significados de la Escritura de los cuales el mismo autor del libro escriturístico pudo haber sido ajeno. Así, dirigiéndose a Dios, Agustín dice en *Confesiones* 12:

Quando alguno se esfuerza por entender en las Sagradas Escrituras aquello que intentó decir en ellas el que las escribió, ¿qué mal hay en que entienda lo que Tú, luz de todas las mentes veraces, muestras ser verdadero, aunque no haya intentado esto

31. CCSL 27,229.

32. CSEL 13,221.

el autor que lee, si ello es verdad, aunque realmente no lo intentara? (12,18,27)³³.

3- Hay un tercer y último paralelo entre las *Confesiones* y las *Conferencias*; el tema es la glotonería. En las *Confesiones* 10³⁴, Agustín expresa ambivalencia respecto a la moralidad en el comer: es necesario para la salud, pero la misma satisfacción de esta necesidad trae consigo un peligroso e inevitable placer que induce al pecado de glotonería:

Aunque la salud es la razón del comer y del beber, con ellos está unido, como una especie de criada, un goce peligroso. Este busca frecuentemente tomar el primer lugar, de modo que por su causa ocurre lo que digo que estoy haciendo y quiero hacer por causa de la salud. Tampoco tienen el mismo límite, porque lo que basta para la salud es muy poco para el placer, y con frecuencia es incierto si el necesario cuidado del cuerpo es lo que está exigiendo la atención o si es el engañoso y sensual deseo lo que pide ser saciado (10,31,44)³⁵.

Casiano trata el mismo problema en la *Conferencia* 5,19-21:

Nunca podemos librarnos de la proximidad y de la servidumbre de la glotonería y de un cierto contacto cotidiano con ella. Pues, el deseo de la comida y de cosas para comer siempre vivirá en nosotros como una innata y natural cualidad, aunque deberíamos hacer un esfuerzo por arrancar los apetitos y deseos superfluos (5,19,21)³⁶.

Hay algo diferente en cada escritor: Agustín es más sicólogo y Casiano más ascético. No obstante la ambivalencia en el comer es fundamentalmente idéntica, y debe ser distinguida de simples amonestaciones contra la glotonería comunes en la tradición cristiana y que presuponen que la comida puede ser tomada con moderación sin ningún peligro escondido.

4- Aparte de las *Confesiones* hay otros posibles puntos de contacto entre Agustín y Casiano. En *De doctrina christiana*

33. CCSL 27,229-230.

34. AGUSTÍN, *Confesiones* 10,31,43-47; CCSL 27,177-180.

35. CCSL 27,178.

36. CSEL 13,144.

(proem. 4,9)³⁷, Agustín dice que los hombres deben confiar unos en otros antes que en la revelación divina si buscan ser instruidos, particularmente en las Escrituras. En la *Conferencia 2*, 14-15, Casiano enseña que ordinariamente Dios se comunica con los hombres no directamente, sino a través de intermediarios. Después da los ejemplos de Samuel y Pablo, de los que se hubiera podido esperar que fueran instruidos directamente por Dios, pero sin embargo les envió a otros mortales para su instrucción, y concluye:

De aquí se prueba claramente que el Señor no muestra a nadie directamente el camino de la perfección, si teniendo los medios para que se le eduque, desdeña la enseñanza y la instrucción de los mayores, y considera como insignificante el dicho que debiera ser observado con diligencia: *Pregunta a tu padre y te lo contará, a tus ancianos y te lo dirán (Dt 32,7)-(2,15,3)*³⁸.

Es finalmente por amor a la humildad —cómo el contexto entero de la *Conferencia 2* lo muestra— que los monjes deben confiar en el consejo de sus mayores en la comunidad, antes que en sí mismos o en una revelación de Dios. También Agustín da importancia a la humildad, pero aduce otros argumentos (por ej. para fomentar el vínculo de la unidad y de la caridad) que Casiano no utiliza. Agustín, como Casiano, emplea ejemplos escriturísticos para apoyar su argumento e ilustrar su punto de vista. Estos coinciden cuando ambos apelan al caso de Pablo, enviado a Ananías para su instrucción (*Hch 9,6*)³⁹.

5— En la *Ciudad de Dios*, Agustín busca comprender el significado de la expresión bíblica “vivir según la carne” y “vivir según el espíritu” (14,2-5). En su exposición del tema señala primero que carne (*caro*) tiene numerosos significados en la Escritura. Aunque no puede enumerarlos todos, menciona de hecho dos. “Carne”, dice, puede significar el cuerpo de un ser terreno y mortal y también puede usarse para el hombre en su

37. CCSL 32,2-6.

38. CSEL 13,59.

39. AGUSTÍN, *De doctrina christiana*, proemium 6; CCSL 32, 4; CASIANO, *Conf. 2,15,1*, CSEL 13,58.

totalidad, cuerpo y alma. Naturalmente se da por supuesto que "vivir según la carne" tiene una connotación moral negativa, aunque la carne en sí misma no es mala⁴⁰. En la más extensa exposición sobre este conflicto entre la carne y el espíritu, Casiano habla también de los varios sentidos del término "carne" (*Conf.* 4,10). Enumera cuatro: la totalidad del hombre, los hombres pecadores y carnales, los pecados mismos, y la consanguinidad y afinidad. Es extraño que Casiano no incluya el principal y más obvio significado de la palabra, como lo hace Agustín, pero sin embargo sobrepasa a éste al referirse a la "carne" como a la persona en su totalidad e implicando un sentido de perversidad (lo que será posteriormente para Agustín un dato que deberá ser estudiado). Finalmente, tanto Agustín como Casiano utilizan el mismo versículo de la Escritura (*La Palabra se hizo carne [Jn 1,14]*) para aplicar el término a la totalidad del *hombre*⁴¹.

6— Finalmente, la célebre carta de Agustín a la viuda Proba contiene un pasaje en el cual Casiano puede haberse inspirado. Concluyendo su exposición sobre la *Oración del Señor*, Agustín afirma que todas las peticiones legítimas —de cualquier modo que puedan estar expresadas— están implícitamente incluidas en las palabras de la oración dominical. Y continúa:

Quienquiera diga algo que no puede ser relacionado con esta oración evangélica, ora carnalmente aunque no rece ilícitamente. Y aun no sé cómo puede ser lícito, ya que los renacidos en el Espíritu no han de orar sino espiritualmente... Si alguien, mientras reza, dice por ejemplo: "Señor multiplica mis riquezas", o "Dame tanto cuanto has dado a tal o cual persona", o "Acrecienta mis honores, hazme poderoso y famoso en este mundo", u otra cosa parecida, y lo dice por el deseo de poseer esas cosas más que por la intención de que estas puedan beneficiar a los hombres de un modo agradable a Dios, no creo que esa persona pueda encontrar posible justificación para sus súplicas en la *Oración del Señor (Ep. 130,12,22-23)*⁴².

40. CCSL 48,414-420.

41. CSEL 13,104-105.

42. CSEL 44,65-67.

Casiano termina su propia exégesis de la *Oración del Señor* afirmando una tesis semejante:

Tal es la breve fórmula de oración que nuestro Juez nos ha dado para rezar. En ella no se piden riquezas, no se hace mención de honores, no se pide poder ni fuerza, no se menciona la salud física ni la larga vida. Quien ha hecho la eternidad no quiere que se le pida nada perecedero, nada vil, nada transitorio. Y sería una injuria a su generosidad y grandeza omitir esas peticiones que nos hablan de perennidad, para solicitarle algún bien vano y pasajero. Semejante ligereza en la plegaria atraería la cólera de nuestro Juez, más que su amor (*Conf. 9,24*)⁴³.

A primera vista podemos encontrar otra posible fuente en las palabras de Casiano: el *Tratado de la Oración*⁴⁴, de Orígenes. En éste, Orígenes afirma que pedir a Dios en la oración cosas terrenas en vez de cosas espirituales es desobedecerle, que las cosas terrenas son inferiores que sus equivalentes espirituales y que en todo acontecimiento, aquellas son con frecuencia concedidas a una con las espirituales, del mismo modo que las sombras son producidas por obra de la luz. No obstante, la diferencia está en que Orígenes, en contraste significativo con Agustín y Casiano, está hablando de la oración en general más que de la Oración del Señor en particular, y que el pasaje en cuestión precede en vez de seguir al *Tratado sobre la Oración del Señor*, de Orígenes. La misma diferencia puede observarse con respecto al primer sermón sobre la Oración del Señor⁴⁵, de Gregorio de Nisa.

De todos los pasajes propuestos en este ensayo, excluyendo *De Incarnatione Domini contra Nestorium* 7,27, donde Casiano de hecho menciona a Agustín por su nombre, sólo la Conferencia 13 en su conjunto parece haber sido sin duda influenciada por Agustín, y esto en un sentido negativo. Sin embargo, existe una muy buena posibilidad de que la Conferencia 17 y una cantidad de otros pasajes más breves sean el

43. CSEL 13,272.

44. ORIGENES, *De Oratione* 16-17; PG 11,468-473.

45. GREGORIO DE NISA, *De Oratione Domini*; PG 44,1128-1136.

resultado de cierta familiaridad de Casiano con Agustín. Entre estos pasajes breves, los dos más importantes que deben ser privilegiados con cautela y modestia son el 1 y el 6 (según los hemos numerado en este estudio). Es difícil saber cómo Casiano hubiera podido no usar aquí a Agustín: el paralelismo es notable y de no haberlo hecho las ideas le hubieran sido desconocidas en este período. Los pasajes 2, 3, 4 y 5 son presentados más a modo de ensayo, aunque son sumamente viables las posibilidades de influencia agustiniana. Lo que Casiano dice en ellos sobre exégesis, sobre la ambigüedad en el uso de la comida, sobre las comunicaciones divinas y sus mediaciones y sobre el significado del término "carne", podría ser tanto parte de la sabiduría patristica o monástica en general, como ser herencia de Agustín, aunque no se reconocen en estos textos fuentes no agustinianas.

En todo caso, si miramos la cuestión objetivamente, no es para nada sorprendente que Casiano haya estado tan familiarizado con Agustín como el presente estudio lo sugiere; también estaba familiarizado con Basilio el Grande, y su dependencia de Evagrio Póntico es bien conocida. Lo que es sorprendente, dada la gran importancia otorgada a la polémica Conferencia 13, es que Casiano conocía bastantes de los escritos antipelagianos de Agustín, y que verdaderamente parece haber leído mucho su obra. Esta lectura incluye al menos *De mendacio*, *Contra mendacium*, las *Confesiones*, uno o dos *Sermones sobre el Evangelio de San Juan* y las *cartas* 130 y 137. Este *minimum* probablemente debiera ser extendido e incluir los otros escritos de Agustín mencionados en este estudio. Si Casiano leyó realmente todas estas obras, lo que sugiere una pista de acercamiento al Obispo de Hipona, ¿por qué no también otras, aunque más no sea por haber sido un poco más sistemático? ¿Es concebible, por ejemplo, que no haya leído *De opere monachorum*, que fue el único tratado *ex professo* sobre un

46. Cf. HANS-OSKAR WEBER, *Die Stellung des Johannes Cassianus zur ausserpachomianischen Mönchstradition: Eine Quellenuntersuchung*, Münster, Aschendorff, 1960.

problema específicamente monástico? Hay una pista que nos hace pensar que sí lo hizo —aunque como digo es sólo una pista—: Casiano recurre mucho a 2Ts 3,6-15 en su argumentación contra la ociosidad monástica en *Instituciones* 10,7.6-16⁴⁷ —del mismo modo que Agustín lo hace en su obra⁴⁸ en un contexto similar— como ningún Padre anterior parece haberlo hecho. Esta lectura más amplia ofreció a Casiano material positivo y no simplemente elementos de discusión.

En otras palabras: la relación entre Casiano y Agustín es bastante más rica de lo que generalmente se reconoce. Casiano fue un conocedor de Agustín y una cuidadosa investigación de sus obras monásticas revelaría casi seguro que, de entre los Padres occidentales, Agustín fue quien más lo influenció, a pesar de la pobre referencia que hizo de él en su tratado contra Nestorio.

*Seminario Inmaculada Concepción
Seton Hall University
South Orange, New Jersey 07079
USA*

⁴⁷. CSEL 17,180-187.

⁴⁸. Agustín, *De opere monachorum* 1,1-3,4; CSEL 41,531-537.